UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00398048 9

Merten, Gotthold
Das Problem der
Willensfreiheit bei Voltaire

B
2178
F7M4

LIBRARY
DEC 19 1902
UNIVERSITY OF TORONTO

Das Problem der Willensfreiheit bei Voltaire,

im Zusammenhange seiner Philosophie
historisch-genetisch betrachtet.

Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät zu Jena

vorgelegt von

Gotthold Merten,
Diaconus.

LIBRARY
MAY 19 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

Wolfenbüttel,
Druck von Robert Angermann.
1901.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dasproblemderwil00mert

Das Problem der Willensfreiheit bei Voltaire,

im Zusammenhange seiner Philosophie

historisch-genetisch betrachtet.

Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät zu Jena

vorgelegt von

Gotthold Merten,

Diaconus.

Wolfenbüttel,

Druck von Robert Angermann.

1901.

LIBR Y
MAY 1 . 1973
UNIV OF TORONTO

B
2178
F7M4

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Eucken.

Jena, den 13. November 1901.

Professor **Dr. Cloetta,**
d. Zt. Dekan.

Den

Pfarrfamilien Merten und Franke

in Wohlsborn und Dothen,

Grossherzogtum Sachsen

in treuer Dankbarkeit gewidmet

vom

Verfasser.

Inhalt:

1. Philosophische Dissertation über das Thema: Das Problem der Willensfreiheit bei Voltaire S. 1—38
2. Chronologische Tabelle der besprochenen vierzehn Voltaireschen Schriften . . . . . „ 39
3. Siebzehn, die Dissertation zusammenfassende Thesen . . . . . „ 40—43
4. Litteratur-Verzeichnis . . . . . „ 43
5. Lebenslauf. . . . . „ 44

„Man nennt diese Schriftsteller viel, aber man kennt sie wenig.“

Herm. Hettner, Vorrede zum II. Teil der Litteraturgeschichte des XVIII. Jahrhunderts. Braunschweig 1881, S. V.

„Das Problem der menschlichen Willensfreiheit, das alle grofsen Denker beschäftigte und bei den meisten geistigen Wendepunkten im Vordergrunde stand, scheint nunmehr endgültig gelöst, und zwar im Sinne des Determinismus“ . . .[1]) Mit diesen Worten spricht ein akademischer Lehrer der Gegenwart, Herr Professor Dr. Eucken in Jena, den Gesamteindruck aus, den er von den philosophischen Erscheinungen der Gegenwart empfangen hat. In der That: die moderne Philosophie, ja die ganze moderne Geisteswelt steht ihrem allgemeinen Charakter nach im Zeichen des Determinismus.

Worauf gründet sich diese Weltanschauung?

Sie ist das natürliche Produkt einer Zeit, deren philosophischen Gesamttypus am kürzesten das Wort „Monismus“ ausdrückt, mag man diesen Begriff materialistisch oder im Sinne des Haeckelianismus oder im Geiste eines absoluten Idealismus oder endlich im Sinne eines pantheistischen Idealrealismus fassen. — Wie die in der Mitte verschiedener Sehnen eines Kreises errichteten Lote sich in einem Punkte schneiden und dieser Punkt zugleich das Centrum des Kreises ist, so streben alle modernen Wissenschaften nach diesem gemeinsamen Ziele. Die Kreisfläche stellt bei diesem Vergleiche das moderne Geistesleben überhaupt, die Peripherie

[1]) R. Eucken, Die Grundprobleme der Gegenwart, 2. Aufl., Leipzig, 1893, S. 259.

den Monismus, das Centrum die deterministische Weltauffassung dar. Oder, aufser dem Bilde geredet, Naturwissenschaft und Philosophie mit allen ihren Einzeldisziplinen scheinen sich in unseren Tagen verbündet zu haben, um das vielumstrittene, uralte Problem der menschlichen Willensfreiheit einer deterministischen Lösung entgegenzuführen; sie sehen sich durch ihre besonderen Prämissen alle zu der gemeinsamen Conclusion hingedrängt: die menschliche Seele ist von dem das All beherrschenden Causalitätsgesetze in keiner Weise auszunehmen, also in jeder Hinsicht necessitiert.

Jene wissenschaftlichen Prämissen aber sind wiederum etwas Ererbtes, Überkommenes oder auf Grund des Ererbten und Überkommenen Erarbeitetes, jedenfalls also etwas historisch Gewordenes, allmählich Entwickeltes. Der Historiker vermag also die Fäden, die hier in so überraschender und eigenartiger Weise zusammenlaufen, rückwärts zu verfolgen. Er wird hierbei, indem er Zeiten und Gebiete der Vergangenheit prüfend durchmifst, auf Knotenpunkte stofsen, in denen der menschliche Denkprozefs eine grofse und wertvolle Menge geistigen Stoffes aufgehäuft hat, und mit besonderem Interesse bei jenen philosophischen Gestalten verweilen, die eine eigenartige Masse überlieferten Materials in sich aufgenommen, selbständig verarbeitet und schliefslich in neuer Form an die Nachwelt weitergegeben haben.

Eine solche Gestalt ist Voltaire.

Die in die Vergangenheit zurückreichenden Fäden des Determinismus, — die Geschichte des Problems der menschlichen Willensfreiheit, — führen den Historiker in die Zeit der französischen Aufklärung und hier wiederum zu dem das geistige Eigentum seiner Zeit wie kein anderer in sich vereinigenden, darum aber auch die Geister seiner Zeit wie kein anderer beherrschenden grofsen Polyhistor der Franzosen.

„Von der Parteien Gunst und Hafs verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“ Dieses Urteil Schillers über Wallenstein kann man — mutatis mutandis — zutreffend auf Voltaire anwenden. Bis zur Stunde sind die kritischen Akten über des grofsen Franzosen religiösen und philosophischen Charakter noch nicht geschlossen. Sein ceterum

censeo: „Écrasez l'infâme“, sein utilitaristisches oder opportunistisches Wort: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer“ scheinen einen Antichristen und Gottesleugner zu verraten, der den gerechten Zorn aller redlichen Christen herausfordert, während seine Ausführungen über die „nécessité de croire un Être suprême“[1]) und zahlreiche andere in seinen Schriften verstreut vorkommende Äufserungen, besonders aber sein philosophischer Moralbegriff unverkennbare Symptome eines im tiefsten Grunde religiösen Geistes sind. Der Eklekticismus und Kriticismus seiner systemlosen, wenigstens nicht in vollkommen und rein systematischer Form vorgetragenen, aber darum keineswegs unlogischen, inkonsequenten oder lückenhaften Philosophie sind Schuld daran, dafs viele Voltaire aus der Zahl der Philosophen überhaupt verbannen, während andere ihn wegen der Vielseitigkeit seines Wissens, der Gewandtheit seiner Deduktionen, des Reizes seiner Darstellungsform und der Schlagkraft seiner meist auf geschickter Exemplifikation und Parabolisierung beruhenden Beweise geradezu als den gröfsten französischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts bezeichnen. Um die Schärfe dieser Gegensätze beurteilen zu können, braucht man aus der Legion der über ihn vorhandenen Bücher nur einige von verschiedenem Standpunkt aus geschriebene mit einander zu vergleichen. Man wird sehr bald finden, dafs diese Kluft in der Beurteilung des interessanten Charakterkopfes sich nicht nur durch die ausländische, insbesondere die deutsche Litteratur, sondern auch durch die ihn betreffenden schriftstellerischen Produkte seiner eigenen Landsleute hindurchzieht. Sie ist so auffallend, dafs oft wenige Seiten eines Buches genügen, um sie aufzudecken, und scheint so unüberbrückbar, dafs sie bis in die Gegenwart hereinreicht. Von der begeisterten biographischen Lobrede, die der grofse Mirabeau dem ihm congenialen Manne gehalten hat,[2]) bis zu der leidenschaftslosen Beurteilung, welche Voltaire in einem hervorragenden litteraturgeschichtlichen Werke deutscher Zunge, in Hettners bereits erwähnter Litteratur-

[1]) V. d. Artikel Dieu im „Dictionnaire philosophique,“ II. p. 2255.
[2]) La vie de Voltaire par M***, Genève 1787.

geschichte des 18. Jahrhunderts, erfährt; von der „Lobrede auf Voltaire“, die am 26. November 1778 in der Académie française vorgelesen wurde, sich gegen den Hafs „wahnsinniger Feinde“ richtet und mit den Worten schliefst: „Weder das Geschrei des Neides, noch sein wildes Geheule werden das Andenken des Herrn von Voltaire beflecken. Das leidlichste Schicksal, das sie erwarten können, ist, dafs sie und ihre niedrigen Kunstgriffe ewig in Dunkelheit und Vergessenheit begraben werden, indefs das Andenken des Herrn von Voltaire von Alter zu Alter wachsen und seinen Namen der Unsterblichkeit überliefern wird,“ — bis zu der „Vie polémique de Voltaire“ Sabatier's, der eine Ehrenrettung der von Voltaire, „qui était aveuglé par son amour-propre,“ angegriffenen Männer unternimmt, oder bis zu der leidenschaftlichen, verblendeten und erbarmungslos vernichtenden Voltairekritik, wie sie vielfach von deutschen Schriftstellern geübt wurde und noch geübt wird: welche Verschiedenheit der Meinungen, welche Widersprüche in der Auffassung, welche Unklarheiten im grofsen und kleinen! —

So ist unter den Händen seiner Beurteiler Voltaire selbst schliefslich zu einem Problem geworden; sicherlich aber zu keinem unlösbaren. — Oder sollte es unmöglich sein, in dieses Chaos Ordnung und Einheitlichkeit zu bringen? Sollte es nicht möglich sein, diese Verschiedenheiten in der Beurteilung des nämlichen Mannes vielleicht aus ihm selbst und aus seiner persönlichen Eigenart zu erklären? Denn das Auskunftsmittel des „subjektiven Gesichtswinkels“ der Beurteiler, das in ähnlichen Fällen vorgebracht zu werden pflegt, versagt hier, wo die Ergebnisse der Kritik zu so schroffen Widersprüchen geführt haben, vollständig. Eine Kugel erscheint jedem als Kugel; aber ein geschliffener Diamant, je nach der Stellung seiner Flächen, Kanten und Ecken, verschiedenen gleichzeitigen Beschauern verschieden. So mufs auch hier die Erklärung im betrachteten Objekte selbst zu suchen sein. Oder gehört Voltaire vielleicht zu jenen Proteusnaturen, die sich dem Befragenden und Forschenden durch allerlei Verwandlungen zu entziehen versuchen? — Goethe nennt ihn in seinen Bemerkungen zu Diderots Er-

zählung von Rameaus Neffen „den höchsten unter den Franzosen denkbaren, den der Nation gemäfsesten Schriftsteller.“

Nach einem solchen Urteil aus solchem Munde bedarf jedenfalls der Versuch keine weitere Rechtfertigung, Voltaire einmal auf seine Stellung zu einer Frage zu prüfen, von deren Wichtigkeit die Philosophen aller Zeiten überzeugt gewesen sind, die ich vorhin als aktuell erwiesen habe, ja die in unseren Tagen geradezu den Charakter eines wissenschaftlichen Schibolet angenommen hat: zur Frage nach der menschlichen Willensfreiheit.

Wie über den Mann und seine Philosophie überhaupt, so gehen auch über seine Stellung zum Problem der Willensfreiheit die Ansichten auseinander. Während z. B. E. Bersot in seinem Buche „La philosophie de Voltaire“[1]) ihn als einen Verteidiger der menschlichen Willensfreiheit bezeichnet, zählt ihn F. Vorländers „Geschichte der englischen und französischen Moral und Staatslehre“[2]) zu den Deterministen. Und ein Blick auf einzelne Stellen seiner Schriften scheint sonderbarerweise jedem der beiden Urteile recht zu geben. Wir finden thatsächlich, was das Problem der Willensfreiheit anlangt, bei ein und demselben Manne zwei einander diametral gegenüberstehende, aber nach beiden Richtungen hin wohldurchdachte Anschauungen: einen theologisch und anthropologisch durchgeführten, gegen die „sophistischen“ Leugner der Willensfreiheit polemisierenden Indeterminismus und demgegenüber einen die ausnahmslose Necessitierung sämtlicher, auch der geistigen, Vorgänge im All behauptenden Determinismus mit einer ebenso entschieden gegen die Vertreter der Willensfreiheit gerichteten, oft leidenschaftlich sarkastischen und ironischen, polemischen Tendenz.

Wir würden hier vor einem psychologischen Rätsel stehen, wenn uns der Philosoph, — denn als solcher, nicht als Dichter, soll Voltaire hier betrachtet werden, — nicht selbst den Schlüssel zum Geheimnis in die Hand gäbe. Er thut dies in dem Schlufssatz zum 13. Kapitel des „Philosophe ignorant“, — eine Bezeichnung, unter der Voltaire sich selbst

[1]) Paris 1848.
[2]) Marburg 1855.

verstanden wissen will, — wo es heifst: „L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre“,[1]) und zu Anfang des 29. Kapitels der nämlichen Schrift, indem er sich mit dem verloren gewesenen, aber heimgekehrten Sohn der biblischen Parabel vergleicht und seiner Freude darüber Ausdruck giebt, nach zahlreichen Irrgängen und Enttäuschungen seiner philosophischen Vergangenheit endlich bei Locke Rettung und Ruhe gefunden zu haben.[2]) Voltaire hat also im Laufe der Zeit seine Ansicht geändert.

Schopenhauer ist m. W. der erste, der auf diese allmählich in deterministischer Richtung erfolgte philosophische Entwickelung hingewiesen hat. Im IV. Abschnitt seiner im Jahre 1839 von der Königlichen Societät der Wissenschaften zu Drontheim gekrönten akademischen Preisschrift „Über die Freiheit des menschlichen Willens“ spricht er von Vorgängern, d. h. von Philosophen, die gleich ihm ein r deterministischen Weltanschauung gehuldigt haben. Er nennt hier[3]) Spinoza, Priestley und Voltaire als drei Erscheinungen, die darum unser Interesse in hervorragendem Mafse verdienen, weil sich bei ihnen im Laufe der Jahre ein Umschwung vom Indeterminismus zum Determinismus vollzogen hat. Aber Schopenhauer begnügt sich mit der Anführung zweier Belagstellen und der Konstatierung der Thatsache, ohne eine psychologische Analyse eines der drei Genannten zu versuchen, d. h. ohne auf die äufseren oder inneren Motive der Meinungsänderung einzugehen.

Nach Schopenhauer hat Dav. Friedr. Strauſs, der in seinen sechs Vorträgen über Voltaire[4]) mit einem auf natürlicher Geistesverwandtschaft beruhenden tiefen Verständnis für seinen Gegenstand das äufsere und innere Leben des Philosophen von Ferney schildert, auf die völlige Umwandlung seiner Überzeugung hingewiesen und den Satz ausge-

[1]) Oeuvres complètes de Voltaire, Paris, Didot 1827. Bd. II, p. 1563.

[2]) a. a. O. B. II. p 1566.

[3]) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, Frankfurt a. M. 1841. S. 64 ff.

[4]) David Friedr. Strauss, Voltaire, II. Aufl. Leipzig, 1870.

sprochen: „Voltaire beginnt als Indeterminist und endigt als entschiedener Determinist.“[1]) Er versucht diese Veränderung kurz zu erklären, geht aber auf den wenigen Seiten, die er der Sache widmet, so scharf auch seine Beobachtungen sind, und so redlich er auch bemüht ist, die Einheitlichkeit des Voltaire'schen Systems nachzuweisen, nicht tiefer auf die besonderen psychologischen und philosophischen Motive dieser Weiterentwicklung ein.

Hermann Hettner endlich, der in seinem genannten Werke dem Philosophen und Dichter Voltaire das erste Kapitel im ersten Abschnitt des zweiten Buches widmet, zeigt unter Herbeiziehung mehrerer Belagstellen, dafs Voltaire gezwungen gewesen sei, im Laufe der Zeit seinen Standpunkt zu ändern, weil er sich bewufst geworden war, „wie die Verneinung der angeborenen Ideen auch unumgänglich die Verneinung der menschlichen Willensfreiheit bedinge, wenigstens insoweit diese als Belieben und Willkür gefafst wird.“[2]) Aber eine Erschöpfung des interessanten Themas mufs sich bei dem universalgeschichtlichen Charakter seines Werkes auch Hettner naturgemäfs versagen.

Darum wage ich im folgenden den Versuch, auf das Problem der Willensfreiheit bei Voltaire näher einzugehen. Dies geschieht mit um so gröfserer Zuversicht, je redlicher ich bemüht gewesen bin, in der Quelle zu forschen, je gewissenhafter ich dabei bestrebt war, den von meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Universitätsprofessor Dr. Eucken in Jena, mir erteilten Winken und den von den drei genannten Schriftstellern Schopenhauer, Strauſs und Hettner ausgehenden Anregungen zu folgen, und je umfassender die Litteratur war, die mir über Voltaire zur Verfügung stand. Der letzte Rest von Bedenken, die bereits vorhandene —, wie gesagt reichliche, aber meist französische, — Voltairelitteratur durch eine weitere, wenn auch kleine Schrift zu vermehren, schwand vor der Beobachtung, dafs eine monographische Spezialuntersuchung über mein Thema noch nicht

[1]) a. a. O. S. 250.

[2]) H. Hettner, Litteraturgeschichte d. 18. Jahrh. Braunschweig, 4. Aufl. 1881. II. T. S. 207.

vorhanden ist. Eine Reihe zum Teil aus dem achtzehnten Jahrhundert stammender französischer Voltairebiographien aus der Feder Mirabeaus, Condorcets, Du Vernets, Sabatiers de Castres u. a., die ich der seit Lessings Tagen allbekannten Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel entnehmen durfte, bot mir zwar viel Wertvolles über Voltaires Leben im allgemeinen, aber verschwindend wenig für meinen besonderen Zweck. Die eigentliche Ausbeute konnte sich naturgemäfs nirgends anderswo finden als bei Voltaire selbst, den ich durchweg nach einer ebenfalls der Wolfenbütteler Bibliothek entliehenen französischen Gesamtausgabe seiner Werke[1]) citiere und, so oft es nötig ist, ihn unmittelbar zu Worte kommen zu lassen, in seiner Muttersprache reden lassen werde, um so seine Eigenart auch formell nicht zu beeinträchtigen.

Unter den vierzehn gröfseren und kleineren Schriften, die mir beim Studium der französischen Quelle für Voltaires Stellung zum Freiheitsproblem besonders kennzeichnend erschienen sind, und die ich, um die Genesis des Voltaire'schen Freiheitsbegriffes zur Anschauung zu bringen, in chronologischer Reihenfolge, d. h. nach Mafsgabe der Jahre des erstmaligen Erscheinens oder der mutmafslichen Entstehungszeit zu besprechen gedenke, ist die älteste der im Jahre 1734 verfafste „Traité de métaphysique".[2])

In der Einleitung und dem ersten Kapitel dieser Schrift verbreitet er sich über die Natur des Menschen und seine Abstammung. Er kommt zu dem Resultat, dafs die Menschheit nicht die Nachkommenschaft eines durch supranaturalen Schöpfungsakt plötzlich ins Dasein getretenen einzigen Menschenpaares, sondern das Produkt einer mannigfaltigen natürlichen Entwickelungsreihe, das Resultat eines gesetzmäfsig verlaufenden Naturprozesses sei. Das 2. Kapitel handelt vom Dasein Gottes und beginnt mit den Worten: „Nous avons à examiner ce que c'est que la faculté de penser dans ces espèces d'homme différentes; comment lui viennent ses idées, s'il a une âme distincte du corps, si cette âme est éternelle,

[1]) Oeuvres complètes de Voltaire, édition dédiée aux amateurs de l'art typographique. Paris, Jules Didot ainé et Dufour et Cie. 1827, 1828, 1829.

[2]) B. II, p. 1549 ff.

si elle est libre, si elle a des vertus et des vices etc.: mais la plupart de ces idées ont une dépendance de l'existence ou de la non existence d'un Dieu." Hier entwirft also der Philosoph das Programm seiner metaphysischen Forschungsmethode. Seele und Seelenvermögen, Freiheit der Seele und Sittlichkeit, das sind die Gegenstände, auf die sich sein Augenmerk richten wird, sobald er die Vorfrage entschieden haben wird, die zugleich die Fundamentalfrage seiner Philosophie ist: „Giebt es einen Gott?" Auch die Frage nach der persönlichen Willensfreiheit ist somit abhängig von der Art der Beantwortung der Frage nach der Existenz Gottes, mit der die Frage nach seinem Wesen unzertrennlich verbunden ist.

Der Weg nun, zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes zu gelangen, ist für Voltaire ein doppelter: „Il y a deux manières de parvenir à la notion d'un être qui préside à l'univers." Er meint das teleologische und kosmologische Argument: „Quand je vois une montre dont l'aiguille marque les heures, je conclus qu'un être intelligent a arrangé les ressorts de cette machine, afin que l'aiguille marquât les heures. Ainsi, quand je vois les ressorts du corps humain, je conclus qu'un être intelligent a arrangé ces organes". . . . Das andere Argument nennt er „plus métaphysique, moins fait pour être saisi par des esprits grossiers." Es lautet: „J'existe, donc quelque chose existe. Si quelque chose existe, quelque chose a donc existé de toute éternité; car ce qui est, ou est par lui-même, ou a reçu son être d'un autre. S'il est par lui-même, il est nécessairement, il a toujours été nécessairement et c'est Dieu; s'il a reçu son être d'une autre, et ce second d'un troisième, celui dont ce dernier a reçu son être, doit nécessairement être Dieu."

Diese Beweise sind für Voltaire hinreichend, und er hält sie als feste Stützen seines Gottesglaubens allen materialistischen und atheistischen Einwänden gegenüber tapfer aufrecht. „Il me semble, qu'on ne peut faire que des sophismes et dire des absurdidés quand on veut s'efforcer de nier la nécessité d'un être existant par lui-même, ou lorsqu'on veut soutenir que la matière est cet être".[1]) Dann geht er zu den

[1]) Bd. II, p. 1551.

Eigenschaften Gottes über, und das erste und wichtigste Attribut, das er ihm vindiciert, ist die Intelligenz. „Puisqu'il y a des êtres intelligents, et que la matière n'a pu se donner la faculté de penser, il faut que l'être existant par lui-même, que Dieu soit un être intelligent. Obgleich er eine klare und vollkommene Erkenntnis der Eigenschaften Gottes wegen der Unvollkommenheit der uns für diesen Zweck zu Gebote stehenden Mittel für unmöglich hält, sucht er aufser der Intelligenz für das höchste Wesen doch besonders noch eine zweite Eigenschaft zu retten: die Willensfreiheit. „Dire que Dieu n'a pu faire ce monde ni nécessairement ni librement, n'est qu'un sophisme qui tombe de lui-même dès qu'on a prouvé qu'il y a un Dieu, et que le monde n'est pas Dieu; et cette objection se réduit seulement à ceci: Je ne puis comprendre que Dieu ait créé l'univers plutôt dans un temps que dans un autre; donc il ne l'a pu créer. C'est comme si l'on disait: Je ne puis comprendre pourquoi un tel homme ou un tel cheval n'a pas existé mille ans auparavant; donc leur existence est impossible. De plus, la volonté libre de Dieu est une raison suffisante du temps dans lequel il a voulu créer le monde. Si Dieu existe, il est libre; et il ne le serait pas s'il était toujours déterminé par une raison suffisante, et si la volonté ne lui en servait pas. D'ailleurs, cette raison suffisante serait-elle dans lui ou hors de lui? Si elle est hors de lui, il ne se détermine donc pas librement; si elle est en lui, qu' est-ce autre chose que sa volonté?“ Er gelangt hier also zu der Überzeugung: „Wenn Gott überhaupt existiert, dann ist er auch frei.“

Die an diese theologische geknüpfte anthropologische Beweisführung bewegt sich zunächst in vollkommen Locke'schen Bahnen. Nirgends tritt die Abhängigkeit Voltaires von dem englischen Sensualismus im allgemeinen und von der „tabula rasa“ des „essay concerning human unterstanding“ deutlicher und unmittelbarer hervor als im folgenden, drittel Kapitel, in welchem Voltaire den Beweis erbringt, „que toutes les idées viennent par les sens“. Er benutzt diese Gelegenheit, um sich, wie vorhin gegen einen einseitigen, zu atheistischen Consequenzen führenden Materialismus, jetzt

gegen spiritualistische Extreme, besonders gegen Malebranche, dessen System er als égarement, als eine phantastische Verirrung ins Reich des Unergründlichen bezeichnet, zu verteidigen und zu verwahren, und gelangt auf diesem Mittelwege durch die Behauptung, „qu'il y a en effet des objects extérieurs", im 4. Kapitel zu einem Realismus, der ihm als Stand- und Stützpunkt dient, um von ihm aus seine eigentlichen anthropologisch-psychologischen Untersuchungen zu beginnen.

Dieselben beschäftigen sich folgerichtig zunächst mit der Existenz und dem Wesen der Psyche selbst und erörtern die Frage, „si l'homme a une âme, et ce que ce peut être."

Indem er bestrebt ist, die principielle, natürliche Verwandtschaft zwischen der Thier- und Menschenseele nachzuweisen. gelangt er im 1. Teile des 5. Kapitels zu dem vorläufigen Ergebnis, dass diese animalische Seele vorhanden, und zwar une faculté, eine Fähigkeit ist.

„Voyons", so fährt er dann fort, „si cette faculté commune à tous ces animaux est matière ou non!" Ist das, was wir Seele nennen, ein materielles oder immaterielles Wesen? — Hier treibt ihn nun seine Scheu vor jeder spiritualistischen Concession und sein realistischer Universalismus einen Augenblick in die Arme eines Naturalismus, dessen scheinbare Unvereinbarkeit mit seiner Gotteslehre er mit grossem Geschick zu überwinden und zu beseitigen weiss. „Je vois que dans toute la nature les mêmes effets supposent une même cause. Ainsi, je juge que la même cause agit dans les bêtes et dans les hommes à proportion de leurs organes; et je crois que ce principe commun aux hommes et aux bêtes est un attribut donné par Dieu à la matière." Darnach ist die Seele eine der Materie von Gott verliehene Eigenschaft, nicht aber ein besonderes, von der Materie unabhängiges Wesen. Im tiefen, traumlosen Schlaf oder während einer Ohnmacht aufser Thätigkeit tretend, also vorübergehend verschwindend, ist sie nichts anderes als die Organisation eines bestimmten Körperteiles, des Gehirnes, zum Denken, wie andere Teile zum Zwecke des Essens und Verdauens bestimmt sind.

Was die Ewigkeit dieser „Seele“, also die persönliche Unsterblichkeit anlangt, so handelt Voltaire vollkommen consequent, wenn er einer solchen, ohne sie rundweg zu leugnen, starke Zweifel entgegensetzt. Schon sein Sensualismus hindert ihn an der Annahme eines Fortbestehens der Seele nach dem Tode. „J'avoue“, sagt er, „que je ne peux m'empêcher de rire, lorsqu'on me dit que les hommes auront encore des idées quand ils n'auront plus de sens.“ Übrigens hält er weitgehende Spekulationen über diesen Punkt für ein nutzloses Tappen im Finstern; er begnügt sich mit dem Resultate, zwar keine vollkommene „demonstrations contre la spiritualité et l'immortalité de l'âme“, aber doch „toutes les vraisemblances contre elles“ ans Licht gezogen zu haben.

Diesen Seelenbegriff und den mit dieser „faculté“ ausgestatteten Menschen nun unterstellt er im folgenden Kapitel der Frage: „Si l'homme est libre“. Er verweist zunächst dieses an sich schwierige und nach seiner Ansicht durch den Sprachgebrauch noch erschwerte Problem in das Gebiet der Selbstbetrachtung. „Il faut que chaque homme rentre dans soi-même et qu'il se rendre témoignage de son propre sentiment.“

Es folgt eine aller gewohnheitsmäfsigen „chimères“ entkleidete Begriffsdefinition. Was verstehen wir unter dem Worte Freiheit? — Zunächst allgemein die Möglichkeit zu handeln. — Diese Art von Freiheit ist dem Menschen unstreitig eigen; sie unterscheidet ihn von der leblosen Welt, z. B. den Steinen, die sich nicht nach ihrer Wahl bewegen können; aber er hat sie mit den Tieren einerseits und Gott andererseits gemein. Sie ist nicht etwas nur Eingebildetes, Subjektives, wie etwa die optischen Täuschungen, denen wir infolge mathematischer Gesetze und der physiologischen Construktion unseres Auges unterworfen sind. Wäre sie etwas Ähnliches, wäre sie ein Irrtum, dann fiele die ganze Verantwortung dafür auf denjenigen zurück, dessen Produkt wir sind, der die Materie geschaffen, einem Teile derselben das Seelenvermögen gegeben und in dieses Seelenvermögen zugleich das Freiheitsbewufstsein hineingelegt hat. Den Schöpfer, Gott, das höchste Wesen, mit der Schuld

einer solchen wohlgelungenen Täuschung an seinem Geschöpfe zu belasten, das vermag Voltaire nicht über sich zu gewinnen. „Si je n'avais point de volonté, croyant en avoir une, Dieu m'aurait créé exprès pour me tromper, de même que s'il me fesait croire qu'il y a des corps hors de moi, quoiqu'il n'y en eût pas; et il ne résulterait rien de cette tromperie, sinon une absurdité dans la manière d'agir d'un Être suprême infiniment sage.“ Hier ist es also Gott und die Überzeugung von seiner unendlichen Weisheit, wodurch Voltaire sich genötigt sieht, an der Freiheit des menschlichen Willens festzuhalten.

Man schelte — so fährt er fort — diesen Rekurs auf Gott nicht unphilosophisch! Denn, wenn es einen Gott giebt, dann mufs dieser Gott entweder der Urheber meiner Freiheit oder, wenn ich nicht frei bin, derjenige meiner subjektiven Täuschung sein. Giebt es aber keinen Gott, — wer hat mich dann in den Irrtum hineingeschleudert? — Etwa die Materie? — Unmöglich! Denn diese ist intelligenzlos und kann mich weder täuschen noch mir die Willensfreiheit verleihen. Je ne puis être instruit ni trompé par la matière, ni recevoir d'elle la faculté de vouloir; je ne puis avoir reçu de Dieu le sentiment de ma volonté sans en avoir une: donc j'ai réellement une volonté; donc je suis un agent.

Wollen und handeln ist genau dasselbe wie frei sein. Selbst Gott kann in keinem anderen Sinne frei sein. Er hat gewollt und er hat seinem Willen gemäfs gehandelt. Wenn man annehmen wollte, sein Wille sei necessitiert oder sagen würde: „Er ist gezwungen gewesen, das zu wollen, was er gethan hat,“ so würde man in einen ebenso thörichten Widerspruch hineingeraten, als wenn man sagen wollte: „Es giebt einen Gott und es giebt keinen.“ Denn wenn Gott necessitiert wäre, so wäre er kein Agens; er wäre vielmehr ein Passivum, also überhaupt kein Gott mehr. Kurz: Gott existiert; also ist er frei; also ist auch der von ihm mit dem Freiheitsbewufstsein geschaffene Mensch thatsächlich frei.

Die menschliche Freiheit unterscheidet sich indessen von der göttlichen; zwar nicht qualitativ, aber quantitativ. La

liberté dans Dieu est la pouvoir de penser — man achte darauf, wie Voltaire hier zum ersten Mal auf die Freiheit des Denkens zu sprechen kommt — toujours tout ce qu'il veut, et d'opérer toujours tout ce qu'il veut. La liberté donnée de Dieu à l'homme est le pouvoir faible, limité et passager de s'appliquer à quelques pensées et d'opérer certains mouvements.

Woher kommt nun eigentlich die irrige Meinung, dafs der Mensch unfrei sei? — Sie ist die Folge des Umstandes, dafs ich allerdings manchmal von meinen Leidenschaften hingerissen und wider meinen vernünftigen Willen zu Handlungen bestimmt werde, die ich bei völlig freiem Willen unterlassen hätte, und umgekehrt an der Ausführung vernünftiger Handlungen verhindert werde, weil mich meine Leidenschaften in einen Zustand versetzt haben, in welchem meine Willensfreiheit gelähmt ist und ich nicht mehr Herr meiner selbst bin. Z. B. un homme voudrait ne pas aimer une maitresse infidèle, et ses desirs, plus forts que sa raison le ramènent vers elle; on s'emporte à des actions violentes dans des mouvements de colère qu'on ne peut maîtriser; on souhaite de mener une vie tranquille, et l'ambition nous rejette dans le tumulte des affaires. Durch soviel sichtbare Ketten, mit denen wir häufig belastet sind, ist der Glaube entstanden, als seien wir immer gefesselt; und indem schliefslich auch unsere friedlichen Gefühle als unsere Herren gelten, machen wir uns zu Sklaven, die nur manchmal die Schwere und den Druck ihrer Fesseln vergessen. Aber das ist eine Schlufsfolgerung der menschlichen Schwäche, die ebenso falsch ist wie die Behauptung: „Die Menschen sind immer krank, weil sie es manchmal sind.“ Wahr ist nur, dafs es, wie bei der Gesundheit des Körpers, so auch bei der Freiheit der Seele Abstufungen giebt. Nicht alle Menschen sind in gleichem Mafse frei; es herrscht vielmehr eine individuelle Relativität, eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Stufen. Nous ne sommes ni libres, ni sages, ni forts, ni sains, ni spirituels que dans un très petit degré. Es gelingt uns niemals vollkommen, à rendre notre raison souveraine de tous nos desirs. Diese absolute Souverä-

nität unserer Vernunft über unsere Leidenschaften, das Kennzeichen der wahren Freiheit, wäre nicht mehr menschlich, sie wäre göttlich. Si nous étions toujours libres, nous serions ce que Dieu est.

Begnügen wir uns darum mit demjenigen Anteil von Freiheit, der dem Platz, den wir in der Natur einnehmen, entspricht! Verzichten wir aber auch nicht, weil uns eine göttliche Vollkommenheit abgeht, mutwillig und leichtfertig auf diejenigen Fähigkeiten, deren wir uns als Menschen erfreuen!

Man sieht, wie Voltaire gezwungen ist, sich zu einer Limitation herbeizulassen, deren nicht unbedenkliche Konsequenzen er nur durch einen Appell an das Bewufstsein der persönlichen Menschenwürde zu paralysieren vermag.

Aber noch ein anderer, schwererer Vorwurf taucht ihm auf:

Die entschiedensten Gegner der Willensfreiheit geben zwar zu, dafs unsere Sinne manchmal unserem Willen gehorchen, aber sie wenden ein, dafs dieser Wille, wie eine Wage, immer durch das gröfsere Gewicht notwendig bestimmt sei. Sie sagen: „Der Mensch will nur das, was er für das Beste hält, sein Verstand ist nicht Herr darüber, das nicht für gut zu halten, was ihm gut erscheint. Der Verstand handelt notwendig: der Wille wird vom Verstande determiniert; also ist der Wille (im gewöhnlichen Sinne) durch einen „absoluten Willen“ bestimmt, der Mensch also unfrei.“

Mit grofsem Geschick weifs Voltaire diesem Einwand zu begegnen. Er giebt zu, dafs der Mensch unter allen Umständen nur Dinge wollen kann, deren Vorstellung ihm gegenwärtig ist. L'homme ne pourrait avoir envie d'aller à l'Opéra, s'il n'avait pas l'idée de l'Opéra; et il ne souhaiterait point d'y aller et ne se déterminerait point à y aller, si son entendement ne lui représentait point ce spectacle comme une chose agréable. Aber gerade in der Möglichkeit, sich für eine Handlung zu entscheiden, die ihm gut erscheint, besteht seine Freiheit. Sich für etwas Unangenehmes entscheiden, ist ein Widerspruch. Vouloir ce qui ne ferait plaisir, est une contradiction formelle et une impossibilité. Der Mensch

entscheidet sich also immer für das, was ihm das Beste erscheint; das ist klar. Aber der springende Punkt der Frage besteht darin, ob die bewegende Kraft, ce pouvoir de se déterminer ou non, im Menschen selber liegt. Ceux qui disent: „L'assentiment de l'esprit est nécessaire et détermine nécessairement la volonté", supposent que l'esprit agit physiquement sur la volonté. — Ils disent une absurdité visible. Wieso? — Sie halten Verstand und Wille für zwei reale Wesen, von denen das eine auf das andere realiter wirke; sie überlegen nicht, dafs „Wille" und „Verstand" nur abstrakte Begriffe sind, die ihr Dasein dem Bedürfnis verdanken, Klarheit und Ordnung in unsere Erörterungen zu bringen, und nichts anderes bezeichnen als den denkenden und wollenden Menschen. Verstand und Wille existieren also nicht realiter als verschiedene Wesen, und es ist darum unzutreffend, von einer Wirkung des einen auf den andern zu sprechen.

Die Gegner der Willensfreiheit müssen also entweder zugeben, dafs der Mensch frei ist, oder dafs Gott im Augenblick der scheinbar freien menschlichen Wahl für den Menschen handelt, wodurch sie wenigstens Gott die Freiheit zugestehen. Nun steht aber, wie Voltaire früher gezeigt hat, die Willensfreiheit Gottes in mehr als einer Hinsicht in so unlösbarem Zusammenhang mit derjenigen der Menschen, dafs beide gemeinsam stehen und fallen. Ergo ist der Mensch frei.

Zum Schlufs weist Voltaire das Bedenken zurück, dafs die menschliche Freiheit der göttlichen Vorsehung widerspreche. „Dieu", so läfst er den Gegner einwenden, „sait certainement qu'une chose arrivera; il n'est donc pas au pouvoir de l'homme de ne la pas faire". Er erwidert darauf einmal, dafs diese fatalistische[1]) Auffassung der göttlichen Freiheit widerspreche, und dann, dafs, wie die meisten Gott beigelegten Attribute, auch die göttliche Vorsehung und Allwissenheit der Natur des menschlichen Geistes unbegreiflich

[1]) Diesen Ausdruck, den Ch. Wolff in die philos. Sprache eingeführt hat, braucht V. nicht, aber er entspricht seiner Ansicht und man liest ihn unzweideutig zwischen den Zeilen.

seien. „Je ne sais point ce que sont les attributs de Dieu et je ne suis point fait pour embrasser son essence."

So hat Voltaire in seinem metaphysischen Traktat die Willensfreiheit vermeintlich gerettet und vermag nun, nachdem er im folgenden Kapitel den Menschen als soziales Wesen dargestellt hat, im letzten Kapitel, das die Überschrift trägt: „De la vertu et du vice" aus den aufgestellten Prämissen unschwer seine Ethik abzuleiten. Diese ist zwar utilitaristischer Art und dient teleologisch dem Wohle des Staates, beruht aber auf einem natürlichen Moralgesetz und bleibt trotz aller äufseren Mannigfaltigkeiten und Gegensätze in den Sittlichkeitsbegriffen verschiedener Völker doch ewig dieselbe. Sie ist nichts Conventionelles, sondern hat für die Menschheit als solche fundamentale Gültigkeit. La vertu et le vice, le bien et le mal moral, est donc en tout pays ce qui est utile ou nuisible à la société; et dans tous les lieux et dans tous les temps, celui qui sacrifie le plus au public, est celui qu'on appellera le plus vertueux. Mag auch in verschiedenen Volksgemeinschaften dieser Begriff der Staatstugend noch so verschieden, ja, was einzelne Handlungen anlangt, der Sittlichkeitsbegriff bei dem einen Volke demjenigen des andern geradezu entgegengesetzt sein, so steht es doch fest, dafs alle schliefslich an ein einziges grofses, göttliches Haupt- und Weltgesetz gebunden sind. Quoique ce qu'on appelle vertu dans un climat soit précisément ce qu'on appelle vice dans un autre, et que la plupart des règles du bien et du mal diffèrent comme les langages et les habillements, cependant il me paraît certain qu'il y a des lois naturelles dont les hommes sont obligés de convenir par tout l'univers.[1])

Ich habe versucht, den Gedankengaug des ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit bestimmten, sondern für die Marquise du Châtelet, Voltaires vertraute Freundin, geschriebenen metaphysischen Traktates ziemlich ausführlich wiederzugeben. Er ist seinem Gesamtcharakter nach frei von jeder öffentlichen Tendenz, wie von jeder öffentlichen Rücksicht, zwei Dingen, durch die bei schrift-

[1]) B. II. p. 1559.

stellerischen Arbeiten so leicht die Klarheit des Gegenstandes beeinträchtigt und die wahre persönliche Gesinnung verdunkelt oder entstellt wird. Er ist so in seiner Eigenschaft als ursprüngliche Privatarbeit ein desto zuverlässigerer Spiegel derjenigen Anschauungen, denen Voltaire um die Mitte der dreifsiger Jahre huldigte, und zugleich ein Miniaturbild seiner ganzen damaligen Philosophie, ohne deren Kenntnis uns seine besondere Stellung zum Problem der menschlichen Willensfreiheit unverständlich sein würde. Wir bemerken einen — theistischen — Glauben an einen persönlichen Gott, der als Schöpfer der Welt und des Menschen dieser seiner Schöpfung in deutlichem Dualismus gegenübersteht, eine theologisch-kosmologische Zweiteilung des Alls zwischen Gott und Materie, die indefs auf das anthropologische Gebiet nicht übertragen wird. Hier herrscht vielmehr bei Voltaire insofern ein vollkommener Monismus, als die menschliche Seele nicht als etwas Immaterielles, vom Körper Verschiedenes betrachtet wird, sondern lediglich als ein von Gott belebter, für den besonderen Zweck des Denkens bestimmter Teil der den Körper ausmachenden Materie erscheint. Man könnte bei oberflächlicher Betrachtung annehmen, diese Anschauung müsse notwendig einen naturalistischen oder gar materialistischen Determinismus zur Folge haben. Das ist nicht der Fall. Dadurch, dafs der Gott Voltaires der menschlichen „Seele“, — oder dem, was wir mit diesem Ausdrucke zu bezeichnen pflegen, — auch die Freiheit verliehen hat, deren Gott selbst sich als einer seiner edelsten und wichtigsten Eigenschaften erfreut, ist der Mensch frei. Zwar ist diese Freiheit der göttlichen an Umfang nicht gleich, aber wesentlich ähnlich. Indem Voltaire einer Zerlegung der Seele in einzelne reale Teilkräfte geflissentlich aus dem Wege geht, vielmehr die Seelenvermögen in das Reich der abstrakten Begriffe verweist und auf das denkende Subjekt als das einzig Reale rekurriert, das er mit Freiheit begabt aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sein läfst, huldigt er einem metaphysischen Indeterminismus mit der Grundanschauung: „Der Mensch ist frei geschaffen.“

Dies ist das vorläufige Ergebnis meiner Untersuchungen,

das, bevor es möglich sein wird, die Gesamtanschauung unseres Philosophen über die menschliche Willensfreiheit und die Wandlungen dieser Anschauung im Zeitenstrom völlig zu überschauen, uns zunächst genügen mufs.

Es ist weder nötig, noch im Rahmen dieser Arbeit möglich, jede der das Freiheitsproblem behandelnden oder auch nur berührenden Voltaire'schen Schriften in gleicher Weise zu analysieren, wie dies soeben mit dem Traité de métaphysique geschehen ist. Ich werde vielmehr an dem hier aufgegriffenen Faden den Weg der Forschung über unser Problem nunmehr durch die folgenden Werke etwas rascher verfolgen dürfen. Hierbei wird es ebenso sehr darauf ankommen, die festen und bis ans Lebensende des Philosophen unzerreifsbar gebliebenen Fasern festzuhalten, als darauf, das Zerreifsen anderer, ihm mit der Zeit entbehrlich oder unbrauchbar erscheinender, und die Anknüpfung neuer, sich ihm als wertvoll oder notwendig darbietender Fasern zu beobachten.

Dieser historisch-genetische Weg führt uns zunächst zu den in Versen geschriebenen sieben „Discours sur l'homme", deren erste drei, nach einer Anmerkung in der mir vorliegenden Ausgabe, aus dem Jahre 1734, also aus der nämlichen Zeit wie der Traité de métaphysique, stammen, während die Drucklegung erst 1738 erfolgte, zu einer Zeit, in welcher eine interessante Epoche im Leben Voltaires, nämlich sein Briefwechsel mit dem damaligen Kronprinzen Friedrich von Preufsen, bereits begonnen hatte und der lebhafte Meinungsaustausch zwischen dem Philosophen von Cirey und demjenigen von Rheinsberg, der sich eine Zeit lang mit grofsem Eifer auch auf unser Problem richtete, bereits in vollem Gange war.

Im zweiten jener sieben poetischen Abhandlungen[1]) nun spricht sich Voltaire über die Willensfreiheit in ähnlichem Sinne aus, wie er es kurz vorher im metaphysischen Traktat gethan hatte, nur noch energischer und, durch die poetische Form hingerissen, schwungvoller als dort.

[1]) Bd. I, p. 946.

„Suis-je libre en effet? ou mon âme et mon corps
„Sont-ils d'un autre agent les aveugles ressorts?
„Enfin ma volonté, qui me meut, qui m'entraîne,
„Dans le palais de l'âme est-elle esclave, ou reine?“

Mit solchen Zweifeln schaut er thränenfeuchten Auges sehnsuchtsvoll gen Himmel. Da erscheint ein Engel vom Throne Gottes, bereit, ihn zu trösten und aufzuklären. „Das allmächtige Wesen“, darin gipfelt die Himmelsbotschaft, die er verkündet, „hat, selbst frei, jedes denkende Wesen frei erschaffen. Du bist frei wie ich, der Engel Gottes. Sei glücklich und stolz im Besitze dieses königlichen Geschenkes, das dir aus der Hand des Himmelskönigs zuteil geworden ist und dich zum König der Erde macht!“

„Oui, l'homme sur la terre est libre ainsi que moi:
„C'est le plus beau présent de notre commun roi.
„La liberté, qu'il donne à tout être qui pense,
„Fait des moindres esprits et la vie et l'essence.
„Qui conçoit, veut, agit, est libre en agissant:
„C'est l'attribut divin de l'Être tout-puissant;
„Il en fait un partage à ses enfants qu'il aime;
„Nous sommes ses enfants, des ombres de lui-même.
„Il conçut, il voulut, et l'univers naquit:
„Ainsi, lorsque tu veux, la matière obéit.
„Souverain sur la terre, et roi par la pensée,
„Tu veux, et sous tes mains la nature est forcée.“

Und als der Dichter im Hinblick auf die Herrschaft der menschlichen Leidenschaften furchtsam und ungläubig einwendet:

„Pourquoi ce roi du monde, si libre et si sage,
„Subit-il si souvent un si dur esclavage?“,

da bezeichnet der himmlische Bote die Leidenschaften als vorübergehende Erkrankungen der Seele und fügt hinzu:

„Connais mieux l'heureux don que ton chagrin réclame.
„La liberté dans l'homme est la sante de l'âme!“

Mit der Mahnung an den Erdenbürger, seine Vernunft von allem unnötigen Streiten und Grübeln abzuwenden und lediglich auf das eine Ziel zu richten: glücklich zu sein durch das Glück des Nächsten, entschwindet der Engel. Hier be-

gründet also Voltaire die Willensfreiheit in ähnlicher Weise, wie im metaphysischen Traktat und giebt ihr schliefslich eine eudämonistische Wendung.

Wissenschaftlicher und gründlicher behandelt er den Gegenstand in dem schon erwähnten Briefwechsel mit Friedrich, dem Kronprinzen von Preufsen, an dessen Hofe er sich bekanntlich später längere Zeit aufgehalten hat.

Die uns hier interessierenden Briefe jener Correspondenz stammen aus den Jahren 1737 und 1738; es sind besonders vier aus der Feder Voltaires, denen ebenso viele von Friedrich geschriebene entsprechen.

Verfolgen wir kurz den Gedankengang dieser acht Schriftstücke, in denen wir das anziehende und denkwürdige Schauspiel haben, den französischen Philosophen als einen Verteidiger der Willensfreiheit dem preufsischen Kronprinzen, der deterministische Grundsätze verficht, gegenüberzusehen!

Aus dem im Oktober 1737 von Cirey aus an Friedrich gerichteten Voltaire'schen Briefe[1]) geht hervor, dafs dieser Voltaire um philosophische Mitteilungen gebeten hatte. „Vous m'ordonnez", schreibt Voltaire, „monseigneur, de vous rendre compte de mes doutes métaphysiques: je prends la liberté de vous envoyer un extract d'un chapitre sur la Liberté." Dieser dem Briefe beigefügte Auszug stimmt in einzelnen Teilen wörtlich mit dem siebenten Kapitel das metaphysischen Traktates überein. Doch enthält er einige neue Gesichtspunkte.

Zu dem dort vorgebrachten und widerlegten deterministischen Einwand, que la volonté est nécessairement déterminée par le jugement de l'entendement, treten hier mit gröfserer Deutlichkeit die beiden Bedenken, que le jugement dépend de la nature des idées und que les idées ne dépendent point de l'homme. Besonders wichtig erscheint ihm bei der Widerlegung dieser Einwände eine Untersuchung über die„ liberté d'indifférence", einen Begriff, bei welchem er sich einer Beweisführung bedient, die an das bekannte Buridan'sche Sophisma erinnert. Hören wir seine Ausführungen:

[1]) Bd. IV, p. 4306 ff.

„La liberté d'indifférence, avant le dictamen de l'entendement, est une véritable contradiction dans les choses qui ont des différences réelles entre elles.“ Denn nach dieser Definition des Freiheitsbegriffes, d. h. bei Annahme einer libertas indifferentiae vor dem Urteile des Verstandes wären die Idioten und Geistesschwachen, ja selbst die Tiere freier als wir, und wir würden desto freier sein, je weniger Ideen wir hätten, je weniger Verschiedenheiten wir an den Dingen bemerkten, je schwächer wir wären. Das ist aber absurd. Das Nichtvorhandensein einer solchen Freiheit wäre nicht zu beklagen. Schliefslich weist er in der That diesen Freiheitsbegriff von der Hand mit den Worien: „La liberté d'indifférence, dans les choses discernables n'est donc pas réellement une liberté.“ Anders steht es nach seiner Ansicht mit der Freiheit bei der Wahl zwischen indiscernibeln, also absolut gleichen Objekten. Hier rettet er die menschliche Willensfreiheit auf folgende Weise:

„A l'égard du pouvoir de choisir entre des choses parfaitement semblables, comme nous n'en connaissons point, il est difficile de pouvoir dire ce qui nous arriverait alors. Je ne sais même si ce pouvoir serait une perfection; mais ce qui est bien certain, c'est que le pouvoir soi-mouvant, seule et veritable source de la liberté ne pourrait être detruit par l'indicernabilité des deux objects: or, tant que l'homme aura ce pouvoir soi-mouvant, l'homme sera libre.“ Hier steht also als unversiegliche und unverstopfbare Quelle hinter oder über der Freiheit „le pouvoir soi-mouvant“, die „Kraft oder Fähigkeit, sich selbst zu bewegen,“ die sowohl körperlich als geistig aufgefafst werden kann.

Es ist interessant, zu beobachten, wie er diese, zunächst doch wohl metaphysisch gemeinte „Möglichkeit der menschlichen Selbstbewegung,“ diesen „pouvoir soi-mouvant“ ins Moralische und Physische umbiegt. Es sei mir gestattet, den für Voltaires Anschauung hier so charakteristischen französischen Ausdruck beizubehalten. „Auf den pouvoir soi-mouvant, worin eben das Wesen der Freiheit besteht, kann der Wille keinen Einflufs haben. Also ist der Wille auch

niemals die Ursache unserer Handlungen, obgleich er deren Gelegenheit ist; denn ein abstrakter Begriff kann keinen physischen Einfluſs haben auf den pouvoir physique (sic!) soi-mouvant qui réside dans l'homme; und diese selbstbewegende Kraft oder diese Möglichkeit der Selbstbewegung ist die nämliche vor und nach dem letzten Urteil des Verstandes.“ Das Widerspruchsvolle in der Ausdrucksweise, das mit dieser Umbiegung des Begriffs ins Physische — und Moralische — verbunden ist, kommt dem Philosophen deutlich zum Bewuſstsein. „Il est vrai,“ giebt er zu, qu'il y aurait une contradiction dans les termes moralement parlant, qu'un être qu'on suppose sage, fasse une folie, et que, par conséquent, il préfèrera sûrement ce que son entendement jugera être le meilleur; mais il n'y aurait à cela aucune contradiction physique; car la nécessité physique et la nécessité morale sont deux choses qu'il faut distinguer avec soin. La première est toujours absolue; mais la seconde n'est jamais que contingente; et cette nécessité morale est très compatible avec la liberté naturelle et physique la plus parfaite.“[1])

Sodann legt er den ganzen Nachdruck auf die physische Seite der Frage:

„Die physische Möglichkeit zu handeln ist es also, durch die der Mensch ein freies Wesen wird, welchen Gebrauch er auch davon machen möge; und die Beraubung dieser Möglichkeit würde allein genügen, um ihn zu einem — trotz seiner Intelligenz — rein passiven Wesen zu machen. Denn ein Stein, den ich werfe, würde, auch wenn das innere Gefühl der Bewegung ihm eigen wäre, die ich ihm gebe und aufpräge, darum doch in nicht geringerem Grade ein passives Wesen sein.“ — Kurz, der Mensch ist frei, solange er die physische Möglichkeit hat, sich zu bewegen und zu handeln.

Das ist das Neue, oder vielmehr die Beschränkung des drei Jahre vorher behaupteten Alten, soviel aus diesem an Friedrich gesandten Auszug hervorgeht, der in einer erweiterten Wiederholung desjenigen, was im Traité de méta-

[1]) Bd. IV, p. 4309.

physique über die préscience de Dieu gesagt worden war, seinen Abschluſs findet.

Was antwortet Friedrich darauf? Er äuſsert sich in einem vom 26. December 1737 datierten Briefe[1]) in folgendem Sinne:

Der Voltaire'sche Indeterminismus verträgt sich nicht mit dem Glauben an die Existenz eines allweisen und allmächtigen Gottes. Nun steht aber die Existenz eines solchen Gottes unbestreitbar fest. Hat dieser Gott die Welt geschaffen — und er hat sie geschaffen — so hat er dabei einen bestimmten, schöpferischen Zweck im Auge gehabt. Ist ein solcher Zweck vorhanden, dann müssen notwendig alle Ereignisse auf diesen einen Zweck hinarbeiten. Also müssen alle Menschen diesem göttlichen Plane gemäſs handeln, d. h. sie müssen sich nach den unwandelbaren Gesetzen dieses göttlichen Weltplanes richten, — auch ohne ihn zu kennen. So ist jeder Mensch vermöge seiner natürlichen physischen und psychischen Anlagen innerlich bestimmt, so wie er es durch die auf ihn einstürmenden Reize der Aufsenwelt äufserlich ist. Kurz, er ist in jeder Hinsicht determiniert und handelt, ohne es zu wollen, in jedem Moment conformément au dessein du Créateur. Denn auch alle scheinbaren Zufälligkeiten, die irgendwie auf des Menschen Thun und Lassen Einfluſs haben, sind in Wirklichkeit notwendige Glieder in der Kette der göttlichen Vorsehung, die ihrem ganzen Begriffe nach auch nicht die mindesten Zufälligkeiten duldet. Also, „si Dieu dirige les evénements selon sa volonté, il dirige aussi et gouverne nécessairement les hommes.“ Dies ist die friedericianische Cardinalansicht.

Schon am 23. Januar des folgenden Jahres, also etwa vier Wochen später, erfolgt Voltaires Gegenäufserung. Er weist darin auf die verhältnismäfsige Beschränktheit der menschlichen Denk- und Handlungsfreiheit hin, hält aber den in seinen Augen feststehenden freiheitlichen Rest desto energischer fest. „Est-ce moi qui pense et qui opère des mouvements?“, so fragt er; „Est-ce un autre qui fait tout cela pour

[1]) Bd. IV. p. 4314.

moi? Si c'est moi, je suis libre; car être libre, c'est agir. Ce qui est passif n'est point libre. Est-ce un autre qui agit pour moi? je suis trompé par cet autre, quand je crois être argent. Und nun kommt er wieder auf alle bereits im metaphysischen Traktat vorgebrachten Gründe: dafs Gott einer solchen Täuschung nicht fähig sei, dafs unsere Freiheit der göttlichen im wesentlichen entsprechen müsse, und so fort.

Nachdem er auf dieser indeterministischen Basis den Grundrifs seines Moralgebäudes zu skizzieren versucht und nicht verfehlt hat, seine Bedenken gegen die ethischen Consequenzen des friedericianischen Systems anzudeuten, fafst er schliefslich den Kronprinzen besonders ins Auge mit folgendem persönlichen Appell:

„Ich glaube an Ew. königl. Hoheit nicht wie an einen Automaten geschrieben zu haben, der geschaffen ist, um an der Spitze von einigen Tausenden menschlicher Puppen zu stehen, sondern wie an eines der freiesten und weisesten Wesen, die Gott je zu schaffen geruht hat.“ Er schliefst mit der Zuversicht: „Non, monseigneur, votre âme est trop noble pour se priver de son plus beau partage.“

Friedrichs Antwort vom 17. Februar ist auf engem Raume ein Meisterwerk philosophischer Dialektik. Alle kosmologischen und astronomischen, anthropologischen und physischen Hebel werden in Bewegung gesetzt, um die Voltairesche Beweisführung aus den Angeln zu heben. Das gewichtigste Moment aber ist der gegen den Voltaireschen Gottesbegriff erhobene Vorwurf des Anthropopathismus. „Lorsqu'on parle des hommes, toutes les comparaisons prises des hommes peuvent cadrer; mais dès qu'on parle de Dieu, il ne paraît que toutes ces comparaisons deviennent fausses, puisque en cela nous lui attribuons des idées humaines, nous le faisons agir comme un homme, et nous lui faisons jouer un rôle qui est entièrement opposé à sa majesté.“ Friedrich hält es also für bedenklich, Gott überhaupt irgend eine menschliche Eigenschaft beizulegen, und weist hiermit auch die Voltairesche Ableitung der menschlichen Freiheit aus der göttlichen von der Hand, da die letztere nach seiner Ansicht eben nichts anderes ist als eine infolge des subjek-

tiven menschlichen Freiheitsgefühles entstandene Anthropopathisierung Gottes. Er möchte übrigens auf die Beruhigung, die ihm sein, wie er offen zugiebt, fatalistischer Determinismus gewährt, nicht verzichten. „Je trouve," sagt er, „une espèce de consolation dans cette fatalité absolue, dans cette nécessité qui dirige tout, qui conduit nos actions, et qui fixe les destinées." — Schliefslich weist er — mit einer scherzhaften Anspielung auf den Buridan'schen Esel — auf die Ergebnislosigkeit allen Streitens über das doch unlösbare Problem mit den Worten hin: „On peut disputer des siècles entiers sur ces matières, et après les avoir, pour ainsi dire, épuisées, on en revient où l'on avait commencé. Dans peu nous en serons à l'âne de Buridan."

Auf die von Friedrich vorgebrachten fatalistisch-deterministischen Argumente erwidert Voltaire in einem vom 8. März 1738 datierten Briefe. Er kommt immer wieder darauf zurück: Ich fühle mich frei, also bin ich es. Gott, mein Schöpfer, hat mir dieses Freiheitsgefühl gegeben. Er vermag mich nicht zu täuschen. Darum bin ich wirklich frei. Warum sollte mir Gott, der selbst frei ist, nicht einen Teil dieser seiner Freiheit in die Wiege gelegt haben? Plus je m'examine, plus je me crois libre; je mehr ich mich prüfe, desto freier komme ich mir vor.

Da schneidet am 19. April in einem von Neu-Ruppin aus datierten Brief Friedrich die Frage an einer Stelle an, auf die das Augenmerk der Streitenden bisher noch wenig gerichtet gewesen war, bei dem logischen Begriff der „causa sufficiens." „Jeder Mensch," sagt er, „der ein Philosoph, ein Mathematiker, ein Politiker sein will, kurz jeder, der sich über das allgemeine Alltagsniveau erhebt, mufs das Gesetz vom zureichenden Grunde anerkennen." Und nun untersucht der Kronprinz Wesen und Wert dieses Gesetzes. Er weist dabei mit grofser Schärfe den Begriff des Zufalls als einen Vulgärbegriff des Durchschnittsmenschen aus der Welt hinaus. „Zufall ist ein Synonymum von „Nichts", ein poetisches Hirngespinst, eine Seifenblase. „La raison suffisante," das ist alles. An der Hand trefflich gewählter Beispiele schildert Friedrich die Allgemeinherrschaft dieses Gesetzes, insbeson-

dere in seiner Gestalt als psychologisches Motivationsgesetz, und versucht so, indem er schliefslich auf Gott als das Grund- und Urmotiv aller physischen und psychischen Vorgänge im All zurückgeht, seinem französischen Freunde die allgemeine und absolute Necessitierung der Dinge nachzuweisen.

Es ist von hohem Interesse, zu beobachten, wie Voltaire durch die Argumente seines fürstlichen Freundes thatsächlich in die Enge getrieben und genötigt wird, eine indeterministische Position nach der anderen vor dem friedericianischen Determinismus zu räumen. In seiner Antwort vom 20. Mai macht er Friedrich folgendes Zugeständnis: „Ce goût, que vous avez pour l'ordre et l'enchaînement des idées, vous a représenté fortement Dieu comme maître unique et infini de tout; et cette idée, quand elle est regardée seule, sans aucun retour sur nous-mêmes, semble être un principe fondamental d'où découle une fatalité inévitable dans toutes les opérations de la nature". Er fügt nur hinzu, dafs ein Gott, der freie Wesen geschaffen habe, der menschlichen Anbetung würdiger sei, als der friedericianische, ohne eine gründliche Widerlegung der vom Gegner vorgebrachten Gründe zu versuchen und ohne gegen das Kausalitätsgesetz Einwände — etwa im Hume'schen Sinne — geltend zu machen.

Es liegt in der Natur eines solchen brieflich und freundschaftlich ausgefochtenen privaten Streites, dafs er, ohne zu einem bestimmten, unmittelbar sichtbaren wissenschaftlichen Resultat geführt zu haben, äufserlich im Sande verläuft. Die halb scherzhafte Anspielung Friedrichs in seinem am 9. September von Potsdam aus geschriebenen Briefe auf das unabänderliche Schicksal, das ihn hindere, täglich mit Voltaire und dessen Freundin, der Marquise, ein Stündchen über metaphysische Probleme zu plaudern, bezeichnen das vorläufige Ende dieses denkwürdigen Meinungsaustausches. Es ist aber anzunehmen, dafs während des Aufenthaltes Voltaires am preufsischen Hofe später das Problem der Willensfreiheit noch manchmal das Thema mündlicher Erörterungen gebildet hat.

Inzwischen vermag sich Voltaire, wie er Friedrichs Determinismus gegenüber zu wichtigen Konzessionen ge-

zwungen gewesen war, der Beweiskraft auch anderer wissenschaftlicher Faktoren auf die Dauer nicht mehr zu entziehen: es sind neben den aus dem Locke'schen Sensualismus entspringenden Konsequenzen besonders die Einflüsse der Newton'schen Philosophie und ihrer astronomisch-physikalischen Weltbetrachtung, die Voltaire, was das Freiheitsproblem anlangt, während des folgenden Jahrzehntes zu einem ausgesprochenen Skeptiker machen. Für den Beweis dieser Behauptung bietet sein Werk: „Eléments de philosophie de Newton“[1]) eine reiche Ausbeute. Wir hören unter den Überschriften: De la liberté dans Dieu et du grand principe de la raison suffisante (K. III.); de la liberté dans l'homme; liberté d'indifférence; liberté de spontanéité; privations de liberté; objections puissantes contre la liberté (K. IV.); doutes sur la liberté qu'on nomme d'indifférence (K. V.) nach neuer — Newton'scher — Melodie die alten Strophen und Antistrophen, die alten Argumente für und die alten Bedenken gegen die Willensfreiheit. Liest man diese Kapitel aufmerksam durch, so fühlt man, dafs Voltaire nahe daran ist, vor einem vollkommenen Determinismus die Waffen zu strecken. Nur eine wichtige Position hält er noch hartnäckig fest, und zwar mit ähnlichen Verteidigungsmitteln wie später Kant in der dritten Antinomie seiner reinen Vernunft: die sogenannte „Spontaneität“ des Willens. „Nous possédons“, sagt er,[2]) „la liberté, qu'on appelle de spontanéité dans tous les autres cas (vorher war von der liberté d'indifférence die Rede); c'est à dire que, lorsque nous avons des motifs, notre volonté se détermine par eux; et ces motifs sont toujours le dernier résultat de l'entendement ou de l'instinct (!): ainsi, quand mon entendement se représente qu'il vaut mieux pour moi obéir à la loi que la violer, j'obéis à la loi avec une liberté spontanée: je fais volontièrement ce que le dernier dictamen de mon entendement m'oblige de faire.“ Diese Freiheit illustriert er durch ein Beispiel, in welchem der Verstand über die Leidenschaft siegt. Er schildert, wie im letzten entscheidenden Moment der Ver-

[1]) Bd. III, 3804 ff.
[2]) Bd. III, p. 3810.

stand beschliefst, einer heftigen Leidenschaft Widerstand zu leisten, weil er in diesem Siege der Vernunft ein gröfseres Gut erblickt als im Siege des augenblicklichen „Geschmacks.“ L'entendement einer-, les passions und le goût andererseits kämpfen hier den Entscheidungskampf; oder wie er sich auch ausdrückt „je combats mon desir par ma volonté.“ Nach dem Siege meines Willens über das Verlangen folge ich notwendig — aber freiwillig (sic!) — dem Befehle meiner Vernunft; ich thue nicht, was ich wünsche, sondern was ich will, und bin in diesem Falle frei, d. h. „mit aller derjenigen Freiheit ausgestattet, deren mich ein solcher Zustand überhaupt fähig sein läfst.“[1]) Man achte hier auf zweierlei: einmal, wie — ähnlich dem Satze Herbarts, den er in seiner Psychologie ausspricht: „Das Urteil schwebt über dem Willen“ — hier bei Voltaire der Wille der Vernunft gehorcht, und dann, wie dieser Willensakt hier als nécessairement erfolgend geschildert wird. Es ist, das leuchtet ein, von einem derartigen Indeterminismus bis zum Determinismus nur noch ein kleiner Schritt.

In dem mehr als zehn Jahre später verfafsten Gedicht „La loi naturelle“ (1751) kämpft die Überzeugung von der menschlichen Willensfreiheit bei Voltaire ihren letzten Kampf. Daran aber, dafs sie, die schon längst ins Wanken gekommen war, in ihr Gegenteil umschlägt, ist ein Ereignis schuld, das den Bau der Philosophie des sensibeln und wunderbar feingeistigen Mannes einen Augenblick bis in seine Grundfesten, nämlich bis in sein Gottesbewufstsein, erschütterte: das am 1. November 1755 erfolgte grofse Erdbeben von Lissabon mit seinen ungezählten Opfern an Menschenleben.

Voltaires Gedicht auf diese Katastrophe — Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: „tout est bien“[2]) — ist eine philosophische Theodicée und das Gebet eines Theisten, zugleich aber auch ein wertvolles Symptom für die Beurteilung seiner inneren Weiterentwickelung. Gewaltsam sträubt er sich noch einmal gegen die Necessitierung der menschlichen Handlungen und Schicksale; dann

[1]) Bd. III, p. 3810.
[2]) B. I, p. 969 ff.

aber sieht er sich genötigt, die menschliche Willensfreiheit aufzugeben. Er thut es schweren Herzens und unter ausdrücklicher Wahrung der göttlichen Willensfreiheit, indem er so die fatalistische Klippe vermeidet, der ihn sein Theismus, und die materialistische, der ihn sein Sensualismus und Naturalismus entgegengetrieben hatte. Der Mensch ist angekettet, aber Gott hält die ewige Kette in starker, allmächtiger, freier Hand. Den göttlichen Ratschluſs zu durchdringen, geht über Menschenvermögen; dem Sterblichen gebührt es, zu schweigen, sich zu beugen, zu hoffen. „Dieu tient en main la chaîne et n'est point enchaîné". Aber er ist auch in Sturm und Ungewitter, wenn wirs auch nicht begreifen, der gute Gott:

„Par son choix bienfaisant tout est déterminé;
„Il est libre, il est juste, il n'est point implacable."

Und besonders charakteristisch ist das an das bekannte biblische Gleichnis erinnernde Bild des Töpfers zur Bezeichnung Gottes und des Gefäſses zur Bezeichnung der vollkommenen menschlichen Abhängigkeit. Nur das Herz, das Unglück zu empfinden, hat der Mensch vor dem zerbrochenen Kruge voraus — und die Hoffnung auf bessere Tage. So zieht sich hier unverkennbar durch die Voltairesche Anschauung neben dem Gefühl der Schwermut ein tiefes, beinah christlich-religiöses Gefühl gläubiger Ergebung:

„Le passé n'est pour nous qu'un triste souvenir;
„Le présent est affreux, s'il n'est point d'avenir,
„Si la nuit du tombeau détruit l'être qui pense.
„«Un jour tout sera bien,» voilà notre espérance;
„«Tout est bien aujourd'hui», voilà l'illusion.
„Les sages me trompaient, et Dieu seul a raison."

Nur wer keinen Sinn für die Krisen eines von unwiderstehlichem Wahrheitsdrange erfüllten und zudem hochgradig empfindsamen Menschenherzens hat, vermag hier Voltaire ein tiefes religiöses Gefühl abzusprechen.

Philosophisch betrachtet bezeichnet das Gedicht den eigentlichen Wendepunkt seiner Stellung zum Freiheitsproblem, nämlich den Umschlag seines Indeterminismus in einen Determinismus, der sich von Jahr zu Jahr mehr befestigt

hat und schliefslich, weniger durch spinozistische Argumente als durch den Einfluſs der von Voltaire anfangs hartnäckig bekämpften Leibnitz'schen Philosophie gestützt, ein Teil des Erbes geblieben ist, das der groſse und vielseitige Geist uns hinterlassen hat.

Zehn Jahre später, 1766, ist dieser Determinismus bereits nach jeder Richtung hin zum Abschluſs gekommen, wie aus der aus diesem Jahre stammenden, schon erwähnten Schrift: „Le philosophe ignorant“[1]) hervorgeht. Er weist hier alle Mitteldinge, z. B. auch den Begriff einer moralischen Freiheit, kurzweg von der Hand und sagt: „Il n'y a point de milieu entre la nécessité et la hasard; et vous savez qu'il n'y a point de hasard: donc tout ce qui arrive est nécessaire.“ Auch alle anderen Mittel, die Willensfreiheit durch künstliche Begriffe zu retten, weist er als miſslungene Versuche zurück, die geeignet seien, die Frage nur zu verwirren, anstatt sie zu lösen. „Pour embarasser la chose d'avantage, on a imaginé de distinguer encore entre nécessité et contrainte: mais, au fond, la contrainte est-elle autre chose qu'une nécessité dont on s'aperçoit? et la nécessité n'est-elle pas une contrainte dont on ne s'apercoit point? Archimède est également nécessité à rester dans sa chambre quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir.“[2])

Man sieht, es ist dem Philosophen immer klarer geworden, daſs unsere Vorstellungen unwillkürlich in unser Bewuſstsein treten und daſs unser Wille von diesen in unser Gehirn eintretenden Mächten vollkommen abhängig ist. Diese allgemeine, sich auch auf den psychischen Prozeſs meines Denkens erstreckende Unzerreiſsbarkeit des Causalnexus, diese absolute Allgemeingültigkeit des Motivationsgesetzes drängt und zwingt ihn, die Necessitation aller unserer Willensakte schliefslich anzuerkennen.

Ich würde den Eindruck seiner philosophischen Beweisführung bei diesem wichtigsten Punkte meiner Untersuchung

---

[1]) B. II, p. 1560 ff.

[2]) B. II. 1562. 1563.

abschwächen, wollte ich ihn hier nicht unmittelbar zu Worte kommen lassen.

Im dreizehnten Abschnitt des „Philosophe ignorant“ sagt er:

„Il n'y a rien sans cause. Un effet sans cause n'est qu'une parole absurde. Toutes les fois que je veux, ce ne peut être qu'en vertu de mon jugement bon ou mauvais; ce jugement est nécessaire, donc ma volonté l'est aussi. En effet, il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pied qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au seul gré de son caprice. Il agirait au hasard, et on sait que le hasard n'est rien. Nous avons inventé ce mot pour exprimer l'effet connu de toute cause inconnue.

Mes idées entrent nécessairement dans mon cerveau; comment ma volonté, qui en dépend, serait-elle à-la-fois nécessitée, et absolument libre? Je sens en mille occasions que cette volonté ne peut rien; ainsi, quand la maladie m'accable, quand la passion me transporte, quand mon jugement ne peut atteindre aux objects qu'on me présente, etc. je dois donc penser que les lois de la nature étant toujours les mêmes, ma volonté n'est pas plus libre dans les choses qui me paraissent les plus indifférentes que dans celles où je me sens soumis à une force invincible.

Être veritablement libre, c'est pouvoir. Quand je peux faire ce que je veux, voilà ma liberté; mais je veux nécessairement ce que je veux: autrement je voudrais sans raison, sans cause, ce qui est impossible. Ma liberté consiste à marcher quand je veux marcher et que je n'ai point la goutte.

Ma liberté consiste à ne point faire une mauvaise action quand mon esprit se la représente nécessairement mauvaise; à subjuguer une passion quand mon esprit m'en fait sentir le danger, et que l'horreur de cette action combat puissamment mon desir. Nous pouvons réprimer nos passions, comme je l'ai déjà annoncé (er hat in einem früheren Abschnitt davon gehandelt), mais alors nous ne sommes pas plus libres

en reprimant nos desirs qu'en nous laissant entraîner à nos penchants; car, dans l'un et l'autre cas, nous suivons irrésistiblement notre dernière idée, et cette dernière idée est nécessaire; donc je fais nécessairement ce qu'elle me dicte. Il est étrange que les hommes ne soient pas contents de cette mesure de liberté, c'est-à-dire du pouvoir qu'ils ont reçu de la nature de faire en plusieurs cas ce qu'ils veulent; les astrers ne l'en pas; nous la possédons, et notre orgueil nous fait croire quelquefois que nous en possédons encore plus. Nous nous figurons que nous avons le don incompréhensible et absurde de vouloir sans autre raison, sans autre motif que celui de vouloir."[1])

Und in vollkommener Zustimmung zu Locke sagt er im 29. Abschnitt:[2])

„Il (nämlich Locke) me confirme dans l'opinion:

Que je suis libre quand je peux faire ce que je veux.

Que cette liberté ne peut consister dans ma volonter, puisque, lorsque je demeure volontairement dans ma chambre, dont la porte est fermée, et dont je n'ai pas la clef, je n'ai pas la liberté d'en sortir; puisque je souffre quand je veux ne pas souffrir; puisque très souvent je ne peux rappeler mes idéés quand je veux les rappeler.

Qu'il est donc absurd au fond de dire, la volonté est libre, puisqu'il est absurde de dire, je veux vouloir cette chose; car c'est précisément comme si on disait, je desire de la desirer, je crains de la craindre: qu'enfin la volonté n'est pas plus libre quelle n'est bleue ou carrée."

Dieser Determinismus steht hinfort bei ihm unwandelbar fest. Man mag das im Jahre 1764 zuerst in London gedruckte und später wiederholt aufgelegte „Dictionnaire philosophique",[3]) und darin besonders die Artikel Ame, Causes finales, Franc arbitre, oder die nach 1770 unter dem Pseudonym Loranus veröffentlichte kleine Schrift „De l'âme"[4]) ins Auge fassen, überall findet man in mannigfaltigen Va-

[1]) B. II, p. 1562.
[2]) B. II, p. 1567.
[3]) B. II, p. 2017 ff.
[4]) B. II, p. 1585 ff.

riationen den Satz ausgesprochen: „Der Mensch ist nur insofern frei, als er in bestimmten Fällen thun kann, was er will.“ Das ist also der einzige begriffliche Rest, der unter Ablehnung des metaphysischen, psychologischen und moralischen Freiheitsbegriffes übrig bleibt. Es ist mit anderen Worten die Leugnung jeder objektiven Freiheit des Willens. Der Mensch kann in bestimmten Fällen seinem Willensentschlufs die That, die Handlung, die Ausführung folgen lassen und ist insofern „frei“, — aber dieser Willensentschlufs selbst, als Objekt betrachtet, ist nicht sein Werk. Voltaire hält fest, was er im 51. Abschnitt des „Philosophe ignorant“[1]) gesagt hatte: „Je vous ai dit que la liberté consiste dans le pouvoir d'agir et non pas dans le pouvoir chimérique de vouloir vouloir. Ensuite je vous dis que tout étant lié dans la nature, la Providence éternelle me prédestinait à écrire ces réveries et prédestinait cinq ou six lecteurs à en faire leur profit, et cinq à six autres à les dédaigner“ . . .

Dieser Anschauung kommt er nun mit der wiederholten Formulierung seines Gottes- und Seelenbegriffes nochmals energisch zu Hilfe. Wie er früher, als er noch Indeterminist war, seinen Seelenbegriff vor spiritualistischen Einseitigkeiten zu retten und sich gegen eine Verwandtschaft mit Malebranche ausdrücklich zu verwahren versucht hatte, so veranlafst ihn jetzt sein Determinismus, die Philosophie, besonders den Gottesbegriff Malebranches einer Kritik zu unterwerfen und seinen eigenen deterministischen Standpunkt von demjenigen des Paters zu differenzieren. Er thut dies in der Abhandlung „Tout en Dieu“[2]). Fügt man seinen sonstigen Ausführungen hinzu, was er hier unter den Überschriften „Lois de la nature“, „Mécanique des sens“, „Mécanique de nos idées“, „Dieu fait tout“ über die bei allen unseren Denkoperationen herrschenden, sämtlich auf den Regeln der Sensation und Reflexion beruhenden Denkgesetze sagt, so hat man einen vollkommen lückenlosen Determinismus vor

[1]) B. II, p. 1571.
[2]) B. II, p. 1581 ff.

sich, und zwar mit wesentlich sensualistischer Begründung und antispiritualistischer Tendenz.

Voltaire hat diese seine endgültige Überzeugung nirgends bündiger und klarer ausgesprochen als in seiner letzten dem Gottesbegriff und dem Problem der Willensfreiheit gewidmeten, fünf Jahre vor seinem Tode verfafsten Schrift, die den Schlufsstein seiner Philosophie bildet, wie einst der fast vierzig Jahre früher geschriebene Traité de métaphysique der Grundstein derselben gewesen war. Ich meine die Abhandlung „Il faut prendre un parti“[1]) — er meint die Alternative zwischen Atheismus und Theismus, — „ou le principe d'action“. Der zweite Teil des Titels verrät, unter welchem Gesichtspunkte er hier alle Erscheinungen auffafst. Der sich durch die ganze Schrift hindurchziehende Hauptgedanke ist: „Omnia sub specie principii actionis.“ Der alles bewegende Grund, die alles bewegende Ursache, die causa movens, eben das principium actionis ist hier der an das „*πρῶτον κινοῦν*“ und das „*πάντα ἀεὶ κινοῦν*“ der Alten erinnernde, aber nicht etwa spinozistisch-pantheistische, Gott, l'Être éternel. Gott ist sozusagen das einzige Aktivum im All, alles Nichtgöttliche ist passivisch.

Dieser „moteur unique du monde“ ist und bleibt „intelligent, infini, éternel“ und „libre.“ „Cet être, premier principe, a tout arrangé volontairement.“ Alle nichtgöttlichen Wesen aber, „sans aucune exception, sont soumis au lois éternelles. Also ist auch der Mensch in jeder Beziehung diesen Gesetzen unterworfen. L'homme est essentiellement soumis en tout aux lois éternelles du premier principe.[2])

Noch einmal erhebt sich der indeterministische Einwand, que nous avions une âme qui agissait par elle-même. Er wird ausführlich und gründlich widerlegt. Die Seele ist keine chose réelle; sie ist nichts anderes als eine besondere Thätigkeit des principe d'action. „Nous sommes des machines produites de tous temps les unes après les autres par l'Éternel géomètre; machines faites ainsi que tous les autres animaux, ayant les mêmes organes, les mêmes besoins, les

[1]) B. II, p. 1572.
[2]) B. II, p. 1574.

mêmes plaisirs, les mêmes douleurs; très supérieurs à eux tous en beaucoup de choses, inférieurs en quelque autres; ayant reçu du grand Être un principe d'action que nous ne pouvons connaître; recevant tout, ne nous donnant rien; et mille millions de fois plus soumis à lui que l'argile ne l'est au potier qui la façonne.[1])

Hören wir noch über das Wesen und die Konsequenzen dieser Anschauung den 13. Abschnitt.[2])

„Une boule qui en pousse une autre, un chien de chasse qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté; cette biche qui produit une autre biche, laquelle en mettra une autre au monde, tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous faisons; car songeons tous combien il serait inconséquent, ridicule, absurde qu'une partie des choses fût arrangée, et que l'autre ne le fût pas.

Tout évènement présent est né du passé, et est père du futur, sans quoi cet univers serait absolument un autre univers, comme le dit très bien Leibnitz, qui a deviné plus juste en cela que dans son harmonie préétablie.[3]) La chaîne éternelle ne peut être ni rompue ni mêlée. Le grand Être qui la tient nécessairement ne peut la laisser flotter incertaine, ni la changer; car alors il ne serait plus l'Être nécessaire, l'Etre immuable, l'Etre des êtres; il serait faible, inconstant, capricieux; il démentirait sa nature; il ne serait plus.

Un destin inévitable est donc la loi de toute la nature; et c'est ce qui a été senti par toute l'antiquité. La crainte d'ôter à l'homme je ne sais quelle fausse liberté, de dépou-

[1]) B. II. p. 1575: unstreitig hat hier — wie schon einmal an anderer Stelle dem Philosophen das bekannte biblische Töpfergleichnis vorgeschwebt, ein Zeichen, dass V. kein grundsätzlicher Verächter der heil. Schrift ist. Auch sein biblisches Motto zu der Schrift „Tout en Dieu" ist ein Beweis für das Gegenteil: „In Deo vivimus, et movemur, et sumus". Er übersetzt: „Tout se meut, tout respire, et tout existe en Dieu". S. B. II, S. 1580. Vergl. Actor. 17, 28.

[2]) B. II, p. 1576.

[3]) V. ergiebt sich hier dem in den Briefen an Friedrich heftig bekämpften deutschen Philosophen. Obgleich er es nicht rundweg zugiebt, ist doch sein „préscience de Dieu" etwas dem Praestabilismus innig Verwandtes.

iller la vertu de son mérite, et le crime de son horreur, a quelquefois effrayé des âmes tendres; mais dès qu'elles ont été éclairées, elles sont bientôt revenues à cette grande vérité, que tout est enchaîné, et que tout est nécessaire.

L'homme est libre, encore une fois, quand il peut ce qu'il veut; mais il n'est pas libre de vouloir; il est impossible qu'il venille sans cause. Si cette cause n'a pas son effet infaillible, elle n'est plus cause. Le nuage qui dirait au vent: „Je ne veux pas que tu me pousses", ne serait pas plus absurde. Cette vérité ne peut jamais nuire à la morale. Le vice est toujours vice, comme la maladie est toujours maladie. Il faudra toujours réprimer les mechants; car s'ils sont déterminés au mal, on leur répondra qu'ils son prédestinés au châtiment."

So vermeidet er zugleich die bedenklichen Konsequenzen, die ein solcher Determinismus in den Augen des oberflächlichen Beschauers für den Moralbegriff einerseits und den Begriff der Theodicee andererseits in sich birgt. Wie er — dem Tugendbegriff gemäfs, den er in den schönen Gesprächen zwischen Ku-Su[1]) und Kou (1764) aufgestellt hatte, — schon im 35. Abschnitt des „Philosophe ignorant", der die in diesem Falle besonders bezeichnende Überschrift trägt: „Contre Locke", dem verschwommenen, subjektiven und relativen Moralbegriff Lockes gegenüber für ein objektives, allgemeingültiges und ewiges göttlich-menschliches Moralgesetz in die Schranken getreten war, so behält auch hier die Tugend ihren Lohn, das Laster seine Strafe, beide aber, Lohn und Strafe, ihren vollen ungeschmälerten Wert. Und was seine Theodicee anlangt, so erörtert er die Schicksalsidee praktisch in den beiden Romanen Candide und Zadig, während er sich im 24. Abschnitt der Schrift „Il faut prendre un parti" theoretisch darüber ausspricht.

Er legt hier seine Ansicht einem Theisten in den Mund, der den dualistischen Glauben eines Manichäers an ein dem guten Prinzip — Ormuz — entgegengesetztes böses — Ariman — auf folgende Weise ad absurdum führt:[2])

[1]) B. II, p. 1937.
[2]) B. II, p. 1580.

„Il me suffit de votre Oromase; reprenez votre Arimane. Je demeurerai toujours un peu embarrassé cur l'origine du mal; mais je supposerai que le bon Oromase, que a tout fait, n'a pu faire mieux. Il est impossible que je l'offeuse quand je lui dis: „Vous avez fait tout ce qu'un être puissant, sage, et bon, pouvait faire. Ce n'est pas votre faute, si vos ouvrages ne peuvent être aussi bons, aussi parfaits que vous-même. Une différence essentielle entre vous et vos créatures, c'est l'imperfection. Vous ne pouviez faire des dieux; il a fallu que les hommes, ayant de la raison, eussent aussi de la folie, comme il a fallu des frottements dans toutes les machines. Chaque homme a essentiellement sa dose d'imperfection et de démence, par cela même que vous êtes parfait et sage. Il ne doit pas être toujours heureux. Il me paraît impossible qu'un assemblage de muscules, de nerfs et de veines, ne peut durer que quatre-vingt ou cent ans tout au plus, et que vous devez durer toujours. Il me paraît impossible qu'un animal, composé nécessairement de desirs et de volontés, n'ait pas trop souvent la volonté de se faire in bien en faisant du mal au prochain. Je n'y a que vous qui ne fassiez jamais du mal. Enfin, il y a nécessairement une si grande distance entre vous et vos ouvrages, que si le bien est dans vous, le mal doit être dans eux.“

Es erübrigt, nachdem ich an der Hand der das Freiheitsproblem betreffenden Schriften Voltaires seinen Entwickelungsgang verfolgt, die Motive seiner Meinungsänderung untersucht und seinen endgültigen Standpunkt gezeigt habe, eine kurze Rekapitulation des Gesagten und eine ebenso bündige übersichtliche Darstellung der Weise, in welcher Voltaire das Problem der menschlichen Willensfreiheit gelöst zu haben glaubte.

Ich schicke dem Versuch dieser Darstellung eine tabellarische Übersicht über seine das Problem berührenden Schriften voraus und lasse dieser Tabelle schliefslich das Endergebnis meiner Untersuchungen in der Form einiger möglichst präcis gefafster Thesen folgen.

Chronologische Übersicht.

Lfd.	No.	Titel der Schrift	Jahreszahl des ersten Erscheinens, bezw. der mutmasslichen Verfassungszeit	Kennzeichnung des Buches hinsichtlich seines Verhältnisses zum Freiheitsproblem		Standort in der Ausgabe der Oeuvres complètes de Voltaire. Paris 1827, 28, 29	
						Band	Seite
A.	1.	Traité de métaphysique	1734	Indeterministisch	Indeterministische Periode 1734—1740	II	1549 ff.
	2.	Discours sur l'homme	1734	„		I	946 ff.
		(besonders der II.)	(37)				
	3.	Briefwechsel mit Friedrich von Preussen	1737, 1738	„		IV	4258 ff.
B.	4.	Éléments de la philosophie de Newton	1738	Beginn der Übergangszeit	Periode der Skepsis 1740—1755	III	3807 ff.
	5.	La loi naturelle	1751	Übergangszeit		I	963 ff.
	6.	Poème sur le désastre de Lisbonne	1755	Ende der Übergangzeit		I	969 ff.
C.	7.	Zadig, Roman	1757	deterministisch	Deterministische Periode. 1755—1778 (Voltaires †)	II	2632 ff.
	8.	Dictionnaire philosophique	1764	„		II	2017 ff.
	9.	Cu-Su et Kou, Gespräche	1764	„ ethisch		II	1937 ff.
	10.	Le philosophe ignorant	1766	„ sensualistisch		II	1560 ff.
	11.	Candide, Roman	1767	„		II	2666 ff.
	12.	De l'âme	nach 1770	„ psychologisch		II	1585 ff.
	13.	Tout en Dieu	1772	„ antispiritualistisch		II	1581 ff.
	14.	Il faut prendre un parti	1772	„ theistisch		II	1572 ff.

Thesen.

1. Voltaire ist Theist; die Existenz eines höchsten, unendlichen, denkenden, willensfreien Wesens, das die Materie und aus dieser die Welt geschaffen hat, steht ihm unzweifelhaft fest.

2. Seine Weltanschauung ist nicht pantheistisch-monistisch, sondern insofern dualistisch, als dem göttlichen Wesen die Materie als etwas Heterogenes, von ihm scharf Differenziertes gegenübersteht.

3. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt ist in jeder Hinsicht dasjenige der absoluten und ewigen Abhängigkeit dieser von jenem.

4. Der theologisch-kosmologische Dualismus wird dadurch, dafs Gott einem Teile der den Menschen ausmachenden Materie das Seelenvermögen verliehen hat, auf anthropologischem Gebiete monistisch umgebildet. — Um bei dieser Weltanschauung die menschliche Willensfreiheit zu retten, behauptet Voltaire in seiner ersten Entwickelungsperiode (bis 1740), dafs Gott dem Menschen mit dem Seelenvermögen auch die Freiheit verliehen habe.

5. Während so die menschliche Willensfreiheit von der göttlichen metaphysisch abgeleitet wird, drängen sich Voltaire im Laufe der Zeit mancherlei Bedenken auf, welche sich gegen die menschliche Willensfreiheit richten, ohne die göttliche, die er bis zum Schlusse seines Lebens aufrecht erhält, zu berühren.

6. Der metaphysisch, psychologisch und ethisch wohlbegründete friedericianische Determinismus, die Newtonsche Weltanschauung, besonders aber der Locke'sche Sensualismus bringen in den Jahren von 1740—1755 bei Voltaire einen Determinismus zur Reife, der durch äufsere philosophische Einflüsse und inneres Nachdenken theoretisch vorbereitet und durch den Eindruck, den das Erdbeben von Lissabon auf Voltaire macht, praktisch vollendet wird.

7. Nachdem Voltaire den Indeterminismus in seinen verschiedenen Beziehungen als liberum arbitrium indifferentiae, als intellektuelle, endlich auch als moralische Willkür —

schrittweise aufgegeben hat, beschränkt sich der Begriff der menschlichen Freiheit bei ihm schliefslich auf die physische Bewegungsfreiheit.

8. Die ausnahmslose Necessitierung sämtlicher Vorgänge im All durch das freie und intelligente „Être suprème“ hatte Voltaire zunächst zu einem allgemein kosmischen, seine Untersuchung der besonderen — psychologischen und logischen — Gesetze aber weiter zu einem anthropologischen Determinismus geführt.

9. Sein Gottesbegriff einerseits sieht in der Seele von vornherein ein vollkommen passives Produkt, und sein Sensualismus andererseits gestattet ihr kein anderes Wachstum als durch die aus den Eindrücken der Erscheinungswelt ihr empirisch gewordenen, d. h. vermittelst der Sinne zugeführten Eindrücke.

10. Diese „Seele“ unterliegt nach Voltaire unwillkürlich den sie völlig beherrschenden Gesetzen des „physischen Mechanismus“. Als Subjekt des menschlichen Selbstbewufstseins verträgt sie nicht eine Zerlegung in einzelne „Seelenkräfte“, — die mitsamt dem Begriffe des Willens in das Reich der Abstrakta zu verweisen sind; als völlig individuelles Subjekt-Objekt ist sie vielmehr in jedem Augenblicke denselben Gesetzen unterworfen, die das All der Dinge beherrschen.

11. Nach dem Satz vom zureichenden Grunde und dem darauf beruhenden allgemeinen Necessitations- oder Causalitätsgesetz ist bei Voltaire der Wille nichts anderes als die Richtung der Thätigkeit unseres Selbstbewufstseins auf ein bestimmtes Objekt, verbunden mit dem Begehren danach und mit der Einsicht in seine Erreichbarkeit.

12. Während des Willensaktes den sensualistischen, psychologischen und logischen Gesetzen vollkommen unterworfen, verhält sich das Bewufstsein den auf dasselbe einstürmenden Reizen gegenüber vollkommen passiv; und indem mein definitiver Entschluſs immer demjenigen Motiv Folge leistet, das von den beiden zuletzt auftretenden das stärkere ist, handle ich motiviert, d. h. unfrei.

13. So verbindet schliefslich unter ausdrücklicher Ab-

lehnung des subjektivistischen Spiritualismus Malebranches, des kosmischen Pantheismus Spinozas, des naturalistischen Atheismus der Materialisten Voltaire den Locke'schen Sensualismus mit dem anfangs von ihm heftig bekämpften Leibnitzschen Praedeterminismus zu einem vollkommen geschlossenen theistischen Determinismus, der den Willen lediglich als abstrakten Begriff oder als Erscheinungsform des menschlichen Selbstbewufstseins fafst.

14. Die sittlichen Gefühle, von Voltaire als natürlicher Vorgang nachgewiesen, bleiben ungeschmälert und verlieren durch den Wegfall der Willensfreiheit nichts von ihrem bestimmenden Einflufs auf den Willen. Dieser vollführt vielmehr unter der Determination das sittliche Gebot erst recht. Reue und Gewissen, Bufse und Strafe behalten ihren ungeschwächten Wert; ihre Kraft besteht in ihrer den Menschen für die Zukunft determinierenden Wirkung, die desto erfolgreicher ist, je weniger eine völlig unberechenbare, spontane Freiheit hindernd dazwischentritt.

15. Während Voltaire im allgemeinen ein treuer Schüler Lockes ist, weicht er in seinem Moralbegriff insofern von ihm ab, als er das Sittengesetz nicht, wie jener, als etwas lediglich Utilitaristisch-Conventionelles fafst, sondern ein allgemeines, göttlich-weltliches moralisches Grundgesetz statuiert, dem alle Menschen zu folgen gezwungen sind.

16. Der Voltairesche Determinismus ist nicht Pessimismus, sondern Optimismus. Denn er sucht und findet das Gute als Göttliches im Menschen, erblickt im Übel, das ermit der unvermeidlichen Reibung im Mechanismus einer Maschine vergleicht, lediglich eine relative Unvollkommenheit des Weltprozesses und sieht in der fortschreitenden Unterordnung des Menschen unter den ihm von Gott anerschaffenen guten Trieb seiner eigenen Natur das Wesen der Weltentwickelung.

17. So ist Voltaire, der sich persönlich während einer vierzigjährigen, dem redlichen Streben nach Wahrheitserkenntnis gewidmeten philosophischen Thätigkeit vom Indeterminismus zum Determinismus systematisch hindurchgearbeitet hat, als Typus einer genetischen, indeterministisch-deterministischen Entwickelung des Freiheitsproblems inner-

halb eines theistisch fundamentierten Systems, zugleich aber auch als Vorläufer und, insofern seine Philosophie auf Mit- und Nachwelt einen bestimmenden Einfluſs ausgeübt hat, als Bahnbrecher der modernen deterministischen Weltanschauung, hinsichtlich der methodischen Gründlichkeit und erschöpfenden Vielseitigkeit seiner Erforschung des Freiheitsproblems aber zugleich auch als Vorbild für alle weiteren Arbeiten auf diesem Gebiete zu betrachten und demgemäſs zu würdigen.

Verzeichnis der wichtigsten bei der Ausarbeitung oder zur Vorbereitung darauf benutzten Litteratur:

1. Die **14** auf Seite 39 genannten Voltaire'schen Schriften. Paris 1827, 28, 29; (S. S. 8 u.)
2. Dav. Friedr. Strauss, 6 Vorträge über Voltaire. II. Aufl. Leipzig. Hirzel 1870.
3. Herm. Hettner, Geschichte der französischen Litteratur des 18. Jahrh. 4. Aufl. Braunschw., Vieweg u. S. 1881.
4. A. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik Frankfurt a./Main 1841.
5. Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4 Bde. herausgeg. v. Heinze, Berlin 1897. Mittler u. S.
6. Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig, Veit u. Comp. 2. Aufl. 1893.
7. Romang, Über Willensfreiheit und Determinismus. Bern, 1835.
8. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade. Leipzig 1863.
9. A. Vogel, Geschichte der Philosophie. III. Auflage. Gütersloh, 1886 Bertelsmann.
10. Lobrede auf Voltairen, Vorgelesen in kgl. Akademie d. Wissensch. à 26/XI. 1778. (Übers. Berlin, Decker).
11. Mirabeau, La Vie de Voltaire. Genève 1787.
12. G****y (Sabatier de Castres?) Vie polémique de Voltaire. Paris. Dentu 1802.
13. Du Vernet (F. J. D. V.....) Vie de Voltaire. Paris 1797.
14. J. C. v. Zabuesnig, histor. u. krit. Nachrichten a. d. Leben u. d. Schriften des Herrn v. Voltaire u. s. w. Augsburg, Veith, 1779.

Lebenslauf.

Am 15. September 1866 als Sohn des Pfarrers K. Merten zu Stetten bei Ostheim vor der Rhön geboren, genofs ich bis zu meinem zwölften Jahre den Unterricht meines Vaters, besuchte sodann sechs Jahre lang das Fürstl. Gymnasium zu Gera, Reuss j. L., das ich Ostern 1885 absolvierte, studierte sodann sechs Semester Theologie und Philosophie in Jena und Leipzig, bestand 1888 mit dem Vermerk „cum elogio" das erste und 1889 mit der Note „recht gut" das zweite theologische Examen vor dem Grofsherzogl. Sächs. Kirchenrat zu Weimar, bekleidete später fast ein Jahrzehnt ein praktisches Pfarramt, und zwar vom 1. VI. 91 bis 11. IV. 99 die Stelle eines dritten Geistlichen an der Stadtkirche zu Sonneberg, S. M., war bis Ostern 1900 an der Herzogl. Realschule daselbst beschäftigt, kehrte dann zur Vervollständigung meiner philosophischen, germanistischen, historischen und neufranzösischen Studien an die Universität Jena zurück, trat am 28. Februar d. Js. freiwillig aus dem Staatsdienst aus und übernahm, zunächst provisorisch, die Verwaltung einer Oberlehrerstelle an der städtischen Realschule zu Wolfenbüttel, wo ich seit April d. Js. ansässig bin.

Meine akademischen Lehrer waren

a. in Jena: die Universitätsprofessoren Seyerlen, Siegfried, Hilgenfeld, Nippold, Schmiedel, Grimm, Lipsius, Eucken, Liebmann, Lorenz, Gelzer, Cloetta, Michels, Delbrück,

b. in Leipzig: die Universitätsprofessoren Delitzsch, Fricke, Hermann, Seydel, Guthe, Gregory, Loofs, Sehling, Heinze, Wundt, Masius, Ryssel, Baur, Schmidt, Wolff, Langer.

Wolfenbüttel, Herzogt. Braunschweig,
den 20. November 1901.

G. Merten.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2178
F7M4
Merten, Gotthold
Das Problem der
Willensfreiheit bei Voltair

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 15 11 03 015 5